Studien

zum

Buche Tobit.

Inaugural-Dissertation

verfasst und

der philosophischen Facultät

der

Grossherzogl. Ludwigs-Universität zu Giessen

behufs

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Moses Rosenmann.

Berlin.
Mayer & Müller.
1894.

Seinen lieben Eltern

Jacob und Anna

in inniger Dankbarkeit gewidmet

vom

Verfasser.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41538110_0167

Einleitung.

Vorliegende Arbeit stellte sich zur Aufgabe, einzelne charakteristische religiöse und historische Momente des apokryphischen Buches Tobit oder Tobias einer kritischen Prüfung zu unterziehen, um durch Fixierung der Zeit, in der ihre Geltung möglich war, die beiden termini temporis für die Abfassung des Buches selbst zu gewinnen.

Hierbei wurde auch versucht, für das Verhältnis der Texte und namentlich der griechichen sichere Anhaltspunkte zu erlangen.

Die Endergebnisse der Einzeluntersuchungen sind in dem Schlusskapitel zusammengefasst worden.

Als überraschendes Resultat ergab sich noch die Entdeckung eines bestehenden innigen Zusammenhanges zwischen der Hagada und unserer Erzählung, soweit letztere auf Berichten der biblischen Schriften fusst oder sie benutzt.

Der Charakter dieser Studien lässt eine Inhaltsangabe des Buches für überflüssig erscheinen, nicht minder eine Beschreibung der Texte.

Es sei daher, was den letzten Punkt betrifft, auf nachfolgende Werke hingewiesen.

F. H. Reusch, Libellus Tobit e codice Sinaitico editus et recensitus. Bonnae, 1870 praef.

O. F. Fritzsche, Libri Apocryphi Vet. Testamenti. graece. Lipsiae. 1871. praef. XVI—XVIII.

Bickell, Zeitschrift für k. Theologie II. Jg. (1878) p. 217—218.

Nöldeke, Die Texte des Buches Tobit (Monatsbericht der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin 1879, p. 45—69).

Die Bezeichnung der Texte ist die gebräuchliche.

Gr. A. = Graec. A. = Receptus.

Gr. B. = Graec. B. = Sinaiticus.

Gr. C. = Graec. C. = Fragmenten-Recension (codd. 44. 106. 107.)

Vulg. = lat. Übersetzung des Hieronymus.

V. L. = die ältere lateinische Übersetzung, nach editio Neubauer (The book of Tobit, Oxford, 1878, p. LXVIII–XC).

Syr. = syr. Übersetzung, nach editio Lagarde (Libri apocryphi Vet. Test., syriace. Lipsiae, 1861).

Ar. Neub. = aramäische Übersetzung, (l. c. 1—16.) ediert zum ersten Male von Neubauer.

H. M. = hebr. Übersetzung, zum zweiten Male von Sebastian Münster, Basel, 1542 ediert (z. ersten Mal Konstantinopel, 1516); nach editio Neub. (l. c 17—35).

H. F. = hebr. Übersetzung, zum zweiten Mal ediert von Paul Fagius, Isnae 1542 (z. ersten Mal Konstantinopel, 1519); nach Waltons Polyglottenbibel.

Mit Tobit bezeichnen wir den Vater, mit Tobias den Sohn.

Eine Citation des gr. Textes ohne nähere Bezeichnung ist immer die des Gr. A.

Inhalts-Verzeichnis.

	Seite.
I. Einleitung	V—VI
II. Die Agnatenehe	1—7
III. Noah als Prophet; Noah's Frau	8—9
IV. Die Zerstörung Ninive's verkündet durch Jonas	10—12
V. Eine biblische Stelle midraschisch bearbeitet	13—14
VI. Die Verlobungsformalitäten	15—19
VII. Schütten der Speisen auf Gräber der Todten	20—22
VIII. Die Eschatologie des Buches	23—27
IX. Schlusskapitel (Verhältnis der Texte, Abfassungszeit, Tendenz)	28—35
X. Anmerkungen	36—41

Die Agnatenehe im Buche Tobit.

Im Buche Tobit erscheint Sara verpflichtet, Tobias, den männlichen Verwandten ihres Vaters, zu heiraten. Diese Verpflichtung ist hier eine rein biblische.(1 Sara ist das einzige Kind, also die Erbtochter ihres Vaters (III, 15) und als solche muss sie nach Num. 36 6 ff dem nächsten Agnaten, dem ihr Erbe eigentlich zukommt [vgl. Stade, Geschichte d. Volkes Israel, I, 391], die Hand reichen.

Dass hier 1) die Pflichtehe, u. z. 2) die biblische Pflichtehe der Erbtochter stattfindet, beweist Folgendes:

Ad 1) a. Sara begründet ihr Gebet um Befreiung vom Leben mit den Worten: Mein Vater besitzt keinen Verwandten, noch eines solchen Sohn, auf dass ich mich ihm als Frau aufbewahren müsste. (*οὐδὲ ἀδελφὸς ἐγγύς, υὐδὲ ὑπάρχων αὐτῷ υἱός, ἵνα συντηρήσω ἐμαυτὴν αὐτῷ γυναῖκα*) III, 15.

Ein etwa existierender Verwandter — von Tobias weiss sie noch nichts — würde also ein Anrecht auf sie besitzen, dem sie sich nicht durch einen erbetenen Tod entziehen dürfte.

b. Raphael wird von Gott entsandt, den blinden Tobit zu heilen, Sara vom Dämon zu befreien und sie Tobias zur Frau zu geben; denn Tobias kommt es zu — heisst es — Sara zu ererben (*διότι Τοβίᾳ ἐπιβάλλει κληρονομῆσαι αὐτήν* [*Σάῤῥαν*]) III, 17.

c. Raphael und Tobias nähern sich Rages, dem Wohnort Raguels, und der Engel spricht zum Jüngling von seinem Plane, für ihn um Sara zu werben: „Ich werde betreffs des Mädchens sprechen, dass sie dir als Weib gegeben werde, weil dir ihr Erbe zukommt und du der Einzige aus ihrem Geschlechte bist (*λαλήσω περὶ*

αὐτῆς τοῦ δοθῆναί σοι αὐτὴν εἰς γυναῖκα καὶ ὅτι σοι ἐπιβάλλει ἡ κληρονομία αὐτῆς καὶ σὺ μόνος εἶ ἐκ τοῦ γένους αὐτῆς) VI, 12.

Ad 2) a. Von dem Erfolge der Werbung ist Raphael überzeugt: „Denn ich weiss es" — sagt der Engel zu Tobias — „dass Raguel sie nach dem Gesetz Mosis keinem anderen Manne geben darf, ohne sich des Todes schuldig zu machen" (*διότι ἐπίσταμαι Ῥαγουὴλ ὅτι οὐ μὴ δῷ αὐτὴν ἀνδρὶ ἑτέρῳ κατὰ τὸν νόμον Μωυσῆ ἢ ὀφειλήσει θάνατον*) VI, 13. Besonders bezeichnend ist der Nachsatz: „Weil dir eher zukommt das Erbe zu nehmen, als jedem anderen Menschen" (*ὅτι τὴν κληρονομίαν σοι καθήκει λαβεῖν ἢ πάντα ἄνθρωπον*).

Es tritt hier also deutlich die Berufung auf eine Pflichtehe hervor, u. z. eine Pflichtehe *κατὰ τὸν νόμον Μωυσῆ*.[2]

b. Raguel übergiebt Sara dem Tobias als Frau und spricht:

„Nimm sie also hin nach dem Gesetze; du bist ihr Verwandter und sie ist dein" (*Κομίζου αὐτὴν ἀπὸ τοῦ νῦν κατὰ τὴν κρίσιν, σὺ δὲ ἀδελφὸς εἶ αὐτῆς καὶ αὐτὴ σοῦ ἐστιν*) VII, 12.

Mit *κατὰ τὴν κρίσιν* wird, wie mit dem im folgenden Satze erwähnten *κατὰ τὸν νόμον Μωυσέως*, die Berufung auf das mosaische Gesetz wiederholt, wie dies schon VI, 12 geschehen ist.[3]

Die Agnatenehe, die hier mit einer über das biblische Gebot hinausgehenden Schärfe auftritt: *ἢ ὀφειλήσει θάνατον* VI, 13, ist nicht minder Voraussetzung unserer Erzählung, wie die des Buches Ruth.

Der ganze Plan ist hier eben darauf angelegt, dass der fromme Tobias durch die Ehelichung seiner Verwandten, die ihm nicht verweigert werden darf, zu neuem Reichtum und Glücke gelange.

Die hohe Bedeutung, die die Agnatenehe in unserem Buche besitzt, lässt die Untersuchung als angebracht erscheinen, wann denn die Agnatenehe ihre gesetzliche Geltung verloren habe, um hiedurch eventuell eine Handhabe zur Bestimmung der Abfassungszeit des Buches selbst zu erlangen.

Das Gesetz über die Agnatenehe gilt heute nicht mehr

und galt auch im Mittelalter nicht bei den Juden. Allein auch das talmudische Zeitalter weist uns keine Spur von der Geltung derselben auf.

Zur Zeit Jesu steht wohl das Gesetz über die Leviratsehe in voller Blüte und heftige Meinungsverschiedenheiten herrschen über die Auffassung derselben zwischen Pharisäern und Samaritanern, die mit zur Ausschliessung letzterer aus der jüdischen Gemeinschaft beitragen;[4] ebenso ist nicht weniger als ein ganzer Talmudtraktat den Erörterungen über die Leviratsehe gewidmet worden (Jebamoth). Über das, das Familienleben wie die erbrechtlichen Verhältnisse gewaltig tangierende Gesetz der Agnatenehe hingegen schweigen sowohl die neutestamentlichen Schriften als auch die umfangreiche talmudische Literatur, die ja auch Lehrer und Lehren aus der vorchristlichen Epoche aufzuweisen hat. Weder Praxis noch Theorie berücksichtigen es. Dagegen wird schon in dem aus der Schule des Rabbi Akiba (gestorb. 136 post Chr. n.) hervorgegangenen Werke Sifra die Ansicht als von keiner Seite bestritten ausgesprochen, das Gesetz über die Agnatenehe habe nur momentane Geltung besessen, d. h. nur für die ins heilige Land Ziehenden, ohne für die folgenden Geschlechter bindend gewesen zu sein. Es ist dies eine Meinung, die später von den Amoräern nicht allein festgehalten, sondern auch von einigen derselben noch dahin erweitert wird, dass nicht einmal die Töchter Zelaphechads (Num. 36,6) verpflichtet gewesen wären, die Agnaten zu heiraten. Kein Gesetz, sondern nur wohlwollender Rat sei es gewesen, den ihnen der Ewige mit den Worten erteilte: אך למשפחת מטה אביהם תהיינה לנשים.[6]

Das Stillschweigen namentlich der ältesten Mischnajoth und der Umstand, dass schon in der Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts die Meinung herrschend war, dass die Agnatenehe nur eine vorübergehende Geltung besessen habe, berechtigt zur Annahme, dass die Agnatenehe schon lange Zeit vorher dem praktischen Leben entfremdet war. Bestätigt wird diese Annahme durch einen in den beiden Talmuden erhaltenen Bericht, der umsomehr

Glauben verdient, als der Referent kein Geringerer als der Tanna R. Simon b. Gamliel I, ein Zeitgenosse der 2. Tempelzerstörung, ist (vgl. Geiger, Nachgelassene Schriften IV, 307]. Zur Zeit des Tempelbestandes — heisst es daselbst — habe es keinen grösseren Freudentag in Israel gegeben als das Versöhnungsfest und den fünfzehnten Tag des Monats Ab. Letzterer wurde — führt der Talmud aus — deswegen so feierlich begangen, weil an ihm durch Aufhebung der Agnatenehe die Beschränkung der Verschwägerung der Stämme unter einander in Wegfall kam (Taanith 26ᵇ).(7

Jeden Zweifel an diesem Bericht schliesst vollends aus die Existenz des Freudentages am XV. Ab, der sich als ein Tag, an dem nicht gefastet werden durfte, noch über die Tempelzerstörung hinaus erhalten hatte und sogar in מגלת תענית Aufnahme fand [das. C. XIII]. Wir gelangen hiedurch einen Schritt weiter. — Die Agnatenehe ist also schon zur Zeit des Tempelbestandes ausser Geltung gesetzt worden; was aber in einer früheren Epoche desselben geschehen sein muss, da sich noch hieran ein Freudenfest zur Zeit des Tempels knüpfen konnte.

Mit dem Aufhören oder der Aufhebung der Agnatenehe musste auch ihre Voraussetzung und Folge zugleich, das Stammes- und Familienbewustsein schwinden, und so finden wir denn auch, dass an dem erwähnten Tage der Aufhebung der Agnatenehe, am XV. Tage des Monats Ab, neben Priestern, Leviten und einer um den Tempel besonders verdienten Familie auch solche Israeliten zur Darbringung von Holzspenden für den Altar zugelassen wurden, die eine bestimmte Stammesangehörigheit nicht mehr aufweisen konnten.(8

Es sollte eben dadurch angedeutet werden, dass das Angehören zu einem bestimmten Stamme, resp. einer bestimmten Familie keinen Vorzug mehr bedeute. —

Fassen wir die Ergebnisse zusammen, so finden wir:

1) dass der Pharisäismus die Agnatenehe nicht einmal theoretisch in seinen Talmuden berücksichtigte;

2) dass vielmehr noch zur Zeit des Tempelbestandes zur Feier der Aufhebung der Agnatenehe ein bedeutendes Freudenfest sich herausgebildet hatte.

Wir dürfen daher annehmen, dass der Pharisäismus entweder die Agnatenehe nicht mehr vorfand, oder dass er sie gleich bei seinem Auftreten verdrängt hat, für welch' letztere Annahme der Umstand zu sprechen scheint, dass es auch der Pharisäismus gewesen, der die Machtsphäre der das Familienleben nicht minder wie diese in abnormaler Weise beeinflussenden Leviratsehe immer mehr zu begrenzen und zu beschränken suchte. (9

Das Auftreten des Pharisäismus ist in die Regierungszeit des Johannes Hyrkanos (136—105) (10 zu setzen. Wir dürften daher nicht fehl gehen, wenn wir die Behauptung aufstellen, dass das erste vorchristliche Jahrhundert die Agnatenehe in praxi nicht mehr kannte.

Dieses für die Geltung der Agnatenehe gewonnene Resultat lässt sich nun zur Bestimmung der Abfassungszeit des Buches T. nach unten verwerten.

Die Einführung der Agnatenehe in unsere Erzählung seitens des Verfassers kann entweder auf rein künstlerische Motive zurückgeführt werden — derselbe habe ein im Volksleben wurzelndes Gesetz gerade seiner Eigentümlichkeit wegen zur Lösung des Knotens verwendet — oder auf das Bestreben des Verfassers, mit Rücksicht auf die zur Zeit schon vollführte Ausserkraftsetzung der Agnatenehe dem Buche hierdurch ein bestimmtes archaistisches Gepräge zu geben, entsprechend der Zeit, in der die Erzählung sich abspielt.

Beide Annahmen setzen also eine Bekanntschaft mit dem Gesetze über die Agnatenehe voraus; erstere eine Bekanntschaft in praxi, letztere ein, wenn auch bloss theoretisches Verständnis für dasselbe, die herrschende Anschauung, dass diese Ehe in biblischer und spätbiblischer Zeit (Tobit ist 722 deportiert worden I, 1; 10) gegolten. Beides fehlte, wie

nachgewiesen, dem talmudischen Zeitalter. Hierdurch allein schon sind alle Hypothesen, die das Buch einer nachchristlichen Periode zuweisen (Hitzig, Kohut, Graetz, Preiss; siehe Schlusskapitel), und besonders die Ansicht Rosenthal's, dass das Buch aus der Schule R. Akiba hervorgegangen sei (Vier apokryphische Bücher aus d. Schule R. Akiba's: Tobias), als unhaltbar erwiesen.

Hinsichtlich des Leitmotivs bei der Einführung der Agnatenehe hat die zweite Annahme einer antiquarischen Ausschmückung viel Bestechendes für sich. Allein sie setzt beim Verfasser unseres Buches einen feinen culturhistorischen Sinn voraus, dessen Mangel bei der Einführung des Heiratsvertrages VII,13 klar ersichtlich ist.

Der Heiratsvertrag war nämlich der biblischen Zeit unbekannt und wird bei keiner Erwähnung irgend einer Verlobung oder Verheiratung in der Bibel aufzufinden sein; er muss sich erst allmälig in der hellenistischen herausgebildet haben (Vgl. Kapitel: Die Verlobungsformalitäten).

Ebenso weist die eindringliche Mahnung, die der Verfasser dem Vater (Tobit) in den Mund legt: „Nimm nicht ein fremdes Weib, das nicht aus der Familie deines Vaters ist, da wir Söhne der Propheten sind. Noe, Abraham, Isak, Jakob, unsere Väter von jeher, gedenke, Sohn, dass sie alle Weiber aus der Verwandtschaft nahmen, und gesegnet wurden in ihren Kindern und ihr Same erbte das Land.“ (*Μὴ λάβῃς γυναῖκα ἀλλοτρίαν ἣ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς φυλῆς τοῦ πατέρος σου, διότι υἱοὶ προφητῶν ἐσμέν. Νῶε, Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, Ἰακὼβ οἱ πατέρες ἡμῶν ἀπὸ τοῦ αἰῶνος, μνήσθητι, παιδίον, ὅτι αὐτοὶ πάντες ἔλαβον γυναῖκας ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν καὶ εὐλογήθησαν ἐν τοῖς τέκνοις αὐτῶν, καὶ τὸ σπέρμα αὐτῶν κληρονομήσει γῆν*) IV.12, darauf hin, dass der Verfasser die Einhaltung und Befolgung des Gesetzes über die Agnatenehe empfohlen wissen wollte, ebenso warm empfohlen, wie etwa die bald darauf angeführten Tugenden des Almosengebens, der Mässigkeit u. s. w. Man vergleiche nur den warmen Ton, in dem hier von der Agnatenehe gesprochen wird, mit den Ausdrücken, die im Buche

Ruth bei der Vorführung eines echt antiquarischen Stückes angewandt werden.

Ob nicht auch der Verfasser des Buches Tobit die Gelegenheit benutzt hat, um in seiner Erzählung, welche Tendenz sie auch haben mag, eine Lanze für die im Erblassen begriffene Agnatenehe zu brechen?

Noah als Prophet; Noah's Frau.

Den an Tobias erteilten Rat, keine nichtjüdische Frau zu heiraten, begründet Tobit mit der Bemerkung, Noah, Abraham, Isak und Jakob hätten auch nur Verwandte geheiratet und sie seien deswegen in ihren Kindern gesegnet worden. IV, 12. Noah, Abraham, Isak und Jakob werden nicht allein als Patriarchen der Juden (*οἱ πατέρες ἡμῶν ἀπὸ τοῦ αἰῶνος*), sondern auch als Propheten (*διότι υἱοὶ προφητῶν ἐσμεν*) bezeichnet. [V. L.: quoniam filii prophetarum sumus, qui in veritate prophetaverunt priores. Noe prophetavit prior et Abraham et Isaac et Jacob parentes nostri a principio saeculi]. Dass Abraham, Isak und Jakob Verwandte geheiratet, ist wohl aus der heiligen Schrift zu ersehen, ebenso konnte ihre prophetische Begabung einerseits aus ihrer Stellung als Patriarchen des „Propheten erzeugenden Volkes", andererseits aus dem durch die Schrift bezeugten vertrauten Verkehr des Ewigen mit ihnen erschlossen werden. Wollten wir nun hinsichtlich Noahs den Ausdruck את האלהים התהלך נח Gen. VI, 9 als Bezeugung der prophetischen Begabung desselben fassen, so ermangelt noch die in unserem Buche sich befindliche Behauptung, Noah habe eine Verwandte geheiratet, des Beweises aus der Bibel. Fritzsche schreibt daher: Woher die Frau Noah's stammt, sagt das A. Testament nicht und der Verfasser wird einer Tradition gefolgt sein. Scholz meint: das Geschlecht seiner (Noah's) Frau sei nicht angegeben, aber ohne Zweifel sei sie eine Tochter der Söhne Gottes gewesen (?). — Die Lösung der Frage hinsichtlich der Heirat Noah's wird uns in einer pseudepigraphischen Schrift. dem Buch der Jubiläen, geboten.

Hier erscheint Noah als Prophet und Wahrer der Gesetzesvorschriften [Das Buch der Jubiläen von Dillmann übersetzt, in Ewald's Jahrbüchern d. bibl. Wissenschatten II p. 248—9; 254], der vor der Unzucht warnt und der selbst eine Verwandte zur Frau nimmt. Es heisst daselbst: Und im 25. Jubiläum nahm sich Noah ein Weib Namens Enzarah, die Tochter Rakiels, die Tochter seiner Schwester, zum Weibe im ersten Jahre in der fünften Woche (p. 241).

Hiermit ist uns nicht allein eine Erklärung unserer Stelle geboten, wir haben auch darin einen Hinweis auf den gemeinsamen vortalmudischen Hintergrund der beiden Schriften zu erblicken. Im talmudischen Zeitalter galt Noah keinesfalls als Prophet. Nach einer oft angeführten Ansicht hätte Noah wenig gute Thaten aufzuweisen gehabt, seine Rettung hätte er also nicht seinem reinen Lebenswandel, sondern der Gnade Gottes zu verdanken gehabt [תני רבי ישמעאל אף על נח נחתך גזר דין אלא שמצא חן בעיני ד׳ Sanhedrin 108[a]; vgl. Midrasch rabba zu Gen. sectio 29: אמר רבי חנינא אינוניתא אונקיא אחת היתה ביד נח אם כן למה נמלט? אלא בבור כפיך [של הקב״ה] דאמר רבי אבא בר כהנא . . . אפילו נח שנשתייר מהן לא היה כדאי אלא שמצא חן בעיני ד׳]. Dieser talmudischen Auffassung entsprechend, streicht der mit seiner Vorlage frei schaltende Hebraeus Münsteri bei der Aufzählung der Patriarchen den Namen Noah und giebt bloss: וזכר בני את אברהם את יצחק ואת יעקב אשר לקחו נשים ממשפחתם.

The book of Tobit, p. 24.

Mit der von unserem Buche und von dem der Jubiläen vertretenen Anschauung über Noah stimmt auch das Lob überein, das der im zweiten vorchristlichen Jahrhundert lebende Spruchdichter Ben-Sirach Noah gespendet hat. Er preist ihn als einen Besänftiger (des göttlichen Zornes), „der vollkommen gerecht ward befunden“ XLIV 17.

Die Zerstörung Ninive's und die Verkündigung derselben durch den Propheten Jonas.

Die Exilierung der 10 Stämme nach Ninive bildet den historischen Prolog, die Zerstörung dieser Stadt, die noch Tobias erlebte, den historischen Epilog dieser Erzählung. Ninive's Sturz steht eigentlich ohne innere Beziehung zu dem Gang der Handlung, allein er passt dennoch in den Rahmen unserer Erzählung, ja das Ausbleiben der Bestrafung dieser Todfeindin Israels würde in diesem Buche, in dem die Wiedervergeltung des Guten und Bösen eine bedeutende Rolle spielt, ebenso vermisst werden, wie das Fehlen des Ausblickes auf eine Wiederkehr der verbannten Stämme.

Tobit selbst verkündet nicht den Untergang Ninive's, er beruft sich bloss auf ergangene Prophezeiungen, an deren Eintreffen er fest glaube. XIV, 4. Den Namen des Propheten, den Tobit erwähnt, geben die beiden griechischen Texte verschieden an, auch weichen sie in der Ausdrucksweise und in dem Inhalte der Prophetie nicht unerheblich von einander ab.

Graec. A. XIV, 4.

ἄπελθε εἰς τὴν Μηδίαν, τέκνον, ὅτι πέπεισμαι ὅσα ἐλάλησεν Ἰωνὰς ὁ προφήτης περὶ Νινευὴ ὅτι καταστραφήσεται. v. 8. *καὶ νῦν, τέκνον, ἄπελθε ἀπὸ Νινευή, ὅτι πάντως ἔσται ἃ ἐλάλησεν ὁ προφήτης Ἰωνάς.*

Graec. B. XIV, 4.

καὶ ἀπότρεχε εἰς Μηδείαν ὅτι πιστεύω ἐγὼ τῷ ῥήματι τοῦ Θεοῦ ἐπὶ Νινευή, ὃ ἐλάλησεν Ναούμ, ὅτι πάντα ἔσται καὶ ἀπαντήσει ἐπὶ Ἀσσοὺρ καὶ Νινευή. v. 8. *καὶ νῦν σὺ, παιδιόν, ἔξελθε ἐκ Νινευὴ καὶ μὴ μείνῃς ὧδε.*

Graec. A. giebt also Jonas; Graec. B. Nahum. Die Citation des Propheten Nahum scheint im ersten Augenblick

richtiger zu sein als die des Jonas, da letzterer den Untergang Ninive's in den nächsten 40 Tagen in Aussicht stellte, III, 4, der aber nicht in Erfüllung ging, weil die Einwohner der Stadt Busse thaten. Grotius schlägt aus diesem Grunde vor, im Graec. A. *Ναοὺμ* für *Ἰωνὰς* zu lesen. Ilgen und Sengelmann wollen überhaupt den Namen des Propheten streichen. Allein für die Ursprünglichkeit der Lesart *Ἰωνὰς* im Graec. A. spricht der Ausdruck *Νινευὴ καταστραφήσεται*, der offenbar dem B. Jonas entlehnt ist: ונינוה נהפכת III, 4. Durch die in Graec. B. gegebene Lesart *Ναούμ* ist für Grotius' Vorschlag nichts gewonnen, weil in Graec. B. eine andere Recension dieses Passus vorliegt. Ausser Ninive wird hier auch Assur erwähnt, wie thatsächlich die Prophetie Nahums über das Reich sowohl als über die Stadt ergeht, (Nahum III, 18), wogegen Graec. A. nicht allein an unserer Stelle, sondern auch am Schluss des Kapitels nur Ninive anführt, was der Prophetie Jonas', die auch nur die Stadt allein betrifft, entspricht. Fritzsche und Scholz suchen sich mit der Annahme zu helfen, dass sich Tobit eigentlich nur an den Kernpunkt der Prophetie des Jonas: *Νινευὴ καταστραφήσεται* gehalten habe, ohne sich um die Zeitbestimmung und die Rücknahme derselben zu kümmern. Die Unhaltbarkeit dieser Erklärung leuchtet von selbst ein, da von einem sozusagen annullierten Strafedikt nicht der Ausdruck: *ὅτι πέπεισμαι ὅσα ἐλάλησεν* gebraucht werden kann. Die Lösung der Schwierigkeiten dürfte vielleicht in einer im Talmud erhaltenen Tradition über die Art der Busse Ninive's und der ihr gewährten Verzeihung zu finden sein. Nach dieser wäre die Reue der Niniviter keine aufrichtige gewesen, weswegen ihnen die Strafe nicht erlassen worden sei; sie sei vielmehr bloss aufgeschoben worden, auf dass sie sie später treffe [אמר רבי שמעון בן לקיש תשובה של רמיות עשו אנשי נינוה, Taanith jerusch. II—III; ib.: וישובו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם א"ר יוחנן מה שהיה בכף ידיהם החזירו מה שהיה בשידה תיבה ומגדל לא החזירו]. Es ist also in dieser Hagada eine so oft gebrauchte Umbiegung des Gedankens vorgenommen worden: verziehen sei wohl der Stadt worden, aber nur für

kurze Zeit. Dadurch ist auch die Unverrückbarkeit des göttlichen Entschlusses aufrechterhalten worden. Eine gleiche Anschauung könnte sich im Gr. A. wiederspiegeln: was Jonas über Ninive prophezeit, das bestehe in voller Unverbrüchlichkeit und werde trotz der der Stadt gewährten Gnadenfrist eintreffen, *ὅτι πέπεισμαι ὅσα ἐλάλησεν Ἰωνὰς ὁ προφήτης περὶ Νινευή.*

Graec. B., der sich ängstlich an die heilige Schrift hielt (vgl. Schlusskapitel), nahm vielleicht an „Jonas" Anstoss und setzte dafür „Nahum", bei dessen Prophezeiungen eine Zurücknahme des Strafgerichts sich nicht vorfindet, wobei er noch das bei Nahum miterwähnte „Assur" hinzufügte. Als einen Zusatz müssen wir noch die Worte im Gr. B. betrachten: *καὶ ὅσα ἐλάλησαν οἱ προφῆται τοῦ Ἰσραήλ, οὓς ἀπέστειλεν ὁ θεός*, v. 4, unter welchen Propheten Zephanjas (II, 12 ff) und Habakuk (II) zu verstehen sind. Für die Deteriorität des Graec. B. spricht noch die Einschaltung Babylons [*καὶ ἐν τῇ Μηδείᾳ ἔσται σωτηρία μᾶλλον ἢπερ ἐν Ἀσσυρίοις καὶ ἐν Βαβυλῶνι*] ib., da die Zerstörung Babylons ohne Beziehung zu Tobias' Schicksal steht — wenn auch T. das hohe Alter von 129 Jahren erreicht hat, so konnte er doch nicht, als vor 722 ante Chr. n. geboren (I, 10), die 538 oder 539 von Cyrus vollzogene Eroberung Babylons miterleben — und hier also nur auf eine durch den Gegenstand (Ninive's Sturz) wachgerufene Reminiscenz an den biblischen Bericht über Babylons Ende zurückzuführen ist.

Eine biblische Stelle midraschisch bearbeitet.

Ein mehr als bloss zufälliges Zusammentreffen ist die Übereinstimmung der im B. Tobit IV, 13–15 enthaltenen Lehren mit denen in Leviticus XIX 13b: 17, 18, wenn auch die Reihenfolge derselben an beiden Stellen nicht die gleiche ist. Ohne Zweifel schwebte dem Verfasser unseres Buches der Satz aus Leviticus, v. 13b: לא תלין פעלת שכיר אתך עד בקר bei den Worten vor, die er Tobit in den Mund legte: *μισθὸς παντὸς ἀνθρώπου, ὃς ἐὰν ἐργάσηται παρὰ σοί, μὴ αὐλισθήτω ἀλλ' ἀπόδος αὐτῷ παραυτίκα.*

Ebenso ist der Satz: *καὶ νῦν, παιδίον, ἀγάπα τοὺς ἀδελφούς σου καὶ μὴ ὑπερηφανεύου τῇ καρδίᾳ σου ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν σου καὶ τῶν υἱῶν καὶ θυγατέρων τοῦ λαοῦ σου λαβεῖν σεαυτῷ ἐξ αὐτῶν γυναῖκα* nichts anderes als eine midraschische Auslegung des biblischen Gebotes: לא תשנא את אחיך בלבבך. Das Gebot, die Glaubensgenossen nicht zu hassen, oder ins Positive umgesetzt, dieselben zu lieben, wird als Stütze für den schon aus dem Beispiel der Ahnen deducierten Rat (12), nur eine Tochter des eigenen Volkes zu ehelichen, verwendet. Ein Übergehen der Töchter Israels bei der Wahl der Gattin sei eine Überhebung, ein Zeichen eines im Herzen gehegten Hasses gegen die eigenen Brüder und Schwestern. Die Lehre: *ὃ μισεῖς μηδενὶ ποιήσῃς* ist eine Paraphrase des Satzes: ואהבת לרעך כמוך, wie sie auch das Targum Jonathan zur Stelle bietet [ותרחמיה לחברך דמן אנת סני לך לא תעבוד ליה], Hillel in dem bekannten Gespräch mit dem Heiden [לחברך — דעלך סני, לא תעבד Schabbath 31a] anwendet, Philo den ungeschriebenen Gesetzen des Judentums zuzählt [*ὅσα καὶ ἐπὶ ἀγράφων ἐθῶν καὶ νομίμων κἂν τοῖς νομίμοις αὐτοῖς: ἅτις παθεῖν ἐχθαίρει, μὴ ποιεῖν αὐτόν*, Eusebius, praeparatio evangel. ed. Vigerp. 358a],

und wie sie im Neuen Testament, in eine positive Form gegossen, wiedererscheint [Matth. 7, 12]. Das Verhältnis von Hillel zu unserem Buche hinsichtlich des Gebrauches ein und desselben Ausdruckes für das Gebot der Nächstenliebe ist das gegenseitiger Unabhängigkeit von einander; beide hatten ihn dem Volksmunde entlehnt, der sich den biblischen Satz paraphrasierend in aramäischer Sprache zurechtgelegt hatte, wie wir dies auch bei anderen Geboten finden. [Vgl. z. B. Targum Jonathan u. T. Jeruschalmi zu Levit. XIX, 16: לא תעמד על דם רעך].

Für letztere Behauptung spricht nicht allein der oben angeführte Ausspruch Philo's, sondern auch der Umstand, dass die Unterredung Hillels mit dem Heiden in neuhebräischer Sprache vor sich geht und nur das Gebot der Nächstenliebe gleichsam als stereotyper Ausdruck in aramäischer Sprache angeführt wird.

Die Verlobungsformalitäten.

Καὶ ἐκάλεσε Σάῤῥαν τὴν θυγατέρα αὐτοῦ καὶ λαβὼν τῆς χειρὸς αὐτῆς παρέδωκεν αὐτὴν Τοβίᾳ γυναῖκα καὶ εἶπεν· ἰδοῦ κατὰ τὸν νόμον Μωυσέως κομίξου αὐτὴν καὶ ἄπαγε πρὸς τὸν πατέρα σου . . . Καὶ ἐκάλεσεν Ἔδναν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ λαβὼν βιβλίον ἔγραψε συγγραφὴν καὶ ἐσφραγίσατο (Codd. II. 55. 108.: *ἐσφραγίσαντο*) VII$_{13-14}$.

Diese beiden Sätze des Graec. A. enthalten Alles über die vorgenommene Antrauung Sara's an Tobias. Graec. B. weicht ab in folgenden Punkten: 1) *καὶ εὐλόγησεν αὐτούς* fehlt bei ihm, wird aber sinngemäss ausgeführt durch die Worte, die Raguel spricht: *καὶ ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ εὐοδώσει ὑμῖν εἰρήνην*; b) die *συγγραφή* wird näher bezeichnet durch *συγγραφὴ βιβλίου συνοικήσεως* und deren Inhalt wird angegeben durch: *καὶ ὡς δίδωσιν αὐτὴν αὐτῷ γυναῖκα κατὰ τὴν κρίσιν τοῦ Μωυσέως νόμου.*

Im Graec. C. fehlt der ganze Vers 13 des Graec. A., wird *συγγραφή* gleichfalls näher bezeichnet, u. z. als *συγγραφὴ συνοικιοῦσα* und wird diese merkwürdigerweise von der Mutter angefertigt.

Das Charakteristische an dieser Ehe gegenüber den in der Bibel erwähnten (Genesis XXIV$_{51-60}$, XXIX $_{22}$) ist allein die *συγγραφή*. Dass der Passus: *κατὰ τὸν νόμον Μωυσέως* und seine Varianten in den beiden anderen griechischen Texten keine Antrauungsformel sind, ist im Kapitel „Agnatenehe" nachzuweisen versucht worden; ebensowenig ist dies „*καὶ εὐλόγησεν αὐτούς*", worunter Rosenthal, l. c., 132, Anm. I, den bei Trauungen vorgeschriebenen Segensspruch ברכת חתנים, Kethuboth 8^{a}, verstehen will. Dass dem nicht so ist, dass es vielmehr nichts anderes als ein Segenswunsch ist, ähnlich dem ויברכו את רבקה in Genesis XXIV,$_{60}$, beweist Graec. B., der, wie oben erwähnt, diesen Satz ganz weglässt und dafür

den Inhalt desselben, den dem damaligen Gemütszustand entsprechenden Wunsch, einschaltet: Der Herr des Himmels gebe euch den Frieden. [Die Vulg. hat: dicens, Deus Abraham et deus Isaac et deus Jacob vobiscum sit et ipse coniugat vos impleatque benedictionem suam in vobis.] — Was unter *συγγραφή* zu verstehen sei, liessen die meisten Exegeten unerörtert, erst Graetz [Frankel's Monatsschrift für Wissenschaft e. c. d. Jud. 1879 p. 433ff] versuchte sie mit der כתובה, der Verschreibung, durch welche der Mann seiner angetrauten Gattin eine bestimmte Summe zusichert, zu identificieren, um dadurch die Bestimmung des terminus a quo zu erlangen. Hierin folgt ihm Rosenthal, p. 131, ganz, der noch neue Stützpunkte für diese Behauptung zu gewinnen trachtet. — Indem Graetz nämlich die Identität der *συγγραφή* mit der כתובה gleichsam a priori annimmt und es auch als nicht minder unangreifbar hinstellt, dass die Institution der כתובה erst zur Zeit der Königin Salome, zwischen 79 und 69 ante Ch. n., von Simon ben Schetach eingeführt worden sei, kommt er zum Schlussresultat, dass die „Abfassungszeit unseres Buches unmöglich in die ersten Zeiten der griechisch-macedonischen Herrschaft gesetzt werden könne."

Erwiese sich die Graetz'sche Hypothese als richtig, dann müssten thatsächlich alle Versuche, die Entstehungszeit des Buches über jenen engbegrenzten Zeitraum — 79—63 ante Ch. n. — hinaus zu setzen, so viel Gründe sie auch für sich haben mögen, als verunglückt angesehen werden.

Allein bei genauerer Untersuchung zeigen sich die beiden Teile der Hypothese als nicht stichhaltig. Es ergiebt sich vielmehr, dass 1) die כתובה, u. z. sogar als Schuldverschreibung, schon lange vor Simon b. Schetach in Geltung war und dass in dessen Verordnung nur eine unterdessen fallengelassene Modification derselben wieder aufgenommen wurde; 2) dass überhaupt *συγγραφή* nicht als כתובה, sondern als Trauungsurkunde שטר של נישואין, שטר של אירוסין gefasst werden muss.

Ueber das Wesen der כתובה lesen wir Kethuboth babli 82^{b} [Parallelstelle in Kethuboth jeruschalmi VIII, Ende,

בראשונה היו כותבין לבתולה מאתים ולאלמנה מנה יהיו korrumpiert] מזקינין ולא היו נושאין נשים, התקינו שיהיו מניחין אותה בבית אביה ועדיין בשהוא בועם עליה, אומר לה: לכי אצל כתובתיך, התקינו שיהיו מניחין אותה בבית חמיה . . . ועדיין כשבועם עליה אומר לה: טלי כתובתיך וצאי, עד שבא שמעון בן שטח ותיקן שיהא כותב לה: כל נכסי אחראין לכתובתה.

Früher verschrieb man als Morgengabe der Jungfrau 200, der Witwe 100 Sus (als einfache Schuld ohne Haftbarmachung der liegenden Güter des Mannes, vgl. Raschi z. St.), da zogen es die Frauen vor (wegen Unsicherheit der verschriebenen Summe) unverehelicht zu bleiben. Es wurde also verordnet, dass die Summe im väterlichen Hause der Braut zu hinterlegen sei; da sprach aber der Mann, so er über die Frau zürnte: Geh' zu deiner כתובה (die in deinem Vaterhause liegt). Es wurde nun wiederum verordnet, dass der der Frau gebührende Geldbetrag zur Anschaffung häuslicher Geräte zu verwenden sei, die dann im Hause des Mannes zu benutzen wären [vgl. Raschi בבית חמיה = בבית בעלה]. Aber wieder sprach der Mann, so er über die Frau zürnte: Nimm dir deine כתובה (die häuslichen Geräte) und geh'. Endlich kam Simon b. Schetach und setzte fest, dass der Mann der Frau schrieb: „Alle meine Güter seien ihr (der Frau) haftbar." — Simon b. Schetach hat also die alte Schuldverschreibung [בראשונה היו כותבין] wieder aufgenommen und nur den Modus der Sicherstellung der Frau durch Haftbarmachung der liegenden Güter des Mannes hinzugefügt.

Es ist also die Einführung der כתובה ebensowenig wie die Schaffung des terminus: כתובה auf Simon ben Schetach (Graetz, G. d. J. III. B. 3 Aufl. p. 667) zurückzuführen.

Gegen die Identität der *συγγραφή* mit כתובה sprechen die Umschreibungen, die sich für *συγγραφή* in den beiden anderen griechischen Texten vorfinden, denen wir, wenn auch nicht Originalität, so doch Verständnis für einen zur Zeit gebräuchlichen Ausdruck ihrer Vorlage zutrauen dürfen. Graec. B. hat *συγγραφὴ βιβλίου συνοικήσεως*, Graec. C.: *συγγραφὴ συνοικιοῦσα*. Darunter kann unmöglich eine Schuld-

verschreibung verstanden werden, mag sie auch mit zum Trauungsakt gehört haben, was in manchen Gegenden nicht einmal der Fall war, vgl. Kethuboth 16; Baba bathra 17. Der Umstand, dass Aram. Neub. und H. M. כתובה geben, beweist gegen uns nichts, kann aber als Beweis für das späte Alter dieser unter Beeinflussung talmudischer Anschauungen durchgeführten Uebertragungen des Buches Tobit dienen.

Vollends spricht gegen die Identität von *συγγραφὴ* mit כתובה, dass der griechische, bei den Juden gebräuchliche Ausdruck für כתובה — *φερνή, ἀντιφέρνη* war. So übersetzen die LXX die Bibelverse כמהר הבתולות — מהר ימהרנה, aus welchen Versen die Talmudisten die Berechtigung und den Betrag der כתובה deducieren, Kethuboth 10[a], mit *φερνῇ φερνιεῖ αὐτὴν καθ'ὅσον ἐστὶν ἡ φερνὴ τῶν παρθένων* Exod. XXII, 15–16. Wie gebräuchlich dieser griechische Ausdruck bei den Juden war, beweist seine häufige Anwendung im Talmud jeruschalmi, Targum jeruschalmi und in den Midraschim, vgl. z. B. Baba b. jerusch. 10, 17[d]; Targum jer. zu Ex. XXII,16 und Bereschith rabba zu XXXIV,12.

(Ueber die Wandlungen, die das Wort *φερνή - ἀντιφέρνη* durchgemacht, um endlich zur erwähnten Bedeutung zu gelangen, vgl. Frankel, Monatsschrift 1861, p. 118 ff). Noch ist gegen Graetz ins Feld zu führen, dass bei Identificierung der *συγγραφή* mit der Schuldverschreibung die Trauungsceremonie selbst unerwähnt bleibt, da der Satz: *ἰδοὺ κατὰ τὸν νόμον Μωυσέως κομίζου αὐτήν* nicht als Antrauungsformel gelten kann, wie dies unter „Agnatenehe" nachgewiesen wurde, ebenso dass sowohl Graec. B. als Graec. C. den Inhalt der *συγγραφή* angegeben als die Uebergabe — *ὡς δίδωσιν* — Sara's an Tobias als Frau, ohne zugleich jene Schuldverschreibung mitzuberücksichtigen.

Es sprechen somit alle Momente zugleich für die Identificierung der *συγγραφή* mit dem שטר של אירוסין oder שטר של נישואין, d. h. mit einer Urkunde der Verlobung oder der Verheiratung, die im nachbiblischen Zeitalter usuell war. vgl. Kiduschin 2.

Auffallend ist es nur, dass hier der Vater die *συγγραφή* anfertigt und siegelt, während dies eigentlich der Bräutigam thun soll, wie wir es einer in Kiduschin 9[a] geführten Kontroverse entnehmen können. Allein in eben dieser Abweichung von einer erst im talmudischen Zeitalter nach allen Einzelheiten hin ausgebildeten Institution möchten wir die Spuren einer dem Talmudismus vorangehenden Epoche wiedererkennen, ebenso in dem zeitlich unmittelbaren Folgen der Hochzeit auf das Werben, welches ja dem talmudischen Usus, um nicht Gebot zu sagen, widerspricht, nach dem die Jungfrau erst nach zwölf, die Witwe erst nach einem Monat nach der Werbung geehelicht werden darf, Kethuboth 57.

Wir befinden uns eben in einer nachbiblischen und vortalmudischen Zeit, die in Einzelheiten der Gebräuche von ihren beiden Grenzepochen differiert.

Schütten der Speisen auf Gräber.

Die Sentenz: *ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων καὶ μὴ δῷς τοῖς ἁμαρτωλοῖς* IV,17 weist sprachliche und sachliche Schwierigkeiten auf. Einerseits befremdet die Verbindung des Ausdruckes *ἔκχεον* mit *τοὺς ἄρτους*, andererseits der Umstand, dass Tobit eine Sitte empfiehlt, die dem Judentum fremd gewesen zu sein scheint.

Graetz und Rosenthal schlagen daher Emendationen vor, u. z. in dem von ihnen angenommenen hebräischen Urtext.

Graetz liesst hebräisch: פרום לח מך ושפך יינך בקֶרֶב הצדיקים ואַל הרשעים אל תתן. Ein Übersetzer hätte בקֶבֶר (aufs Grab) für בקֶבֶב (in der Mitte) gelesen und dasselbe dann durch *ἐπὶ τάφον* wiedergegeben, worauf noch ausserdem in den griechischen Texten die Übersetzung des Wortes פרום ausgefallen und für יינך (deinen Wein) לחמך (dein Brod) eingetreten wäre. Geistreich, wenn auch ebensowenig annehmbar, ist die von Rosenthal vorgeschlagene Leseart: שפך רַחֲמֶיךָ בקֶרֶב הצדיקים ולרשעים אל תתן.

Es hätte hier bloss eine Verwechslung des בְּקֶרֶב mit בְּקֶבֶר und des לחמיך mit רַחֲמֶיךָ stattgefunden.

Unter Beibehaltung der überlieferten Lesart fasste Grotius das Ausschütten der Speisen als das Leichenmahl auf, das nach jüdischer Sitte dem Trauernden von seinen Bekannten bereitet zu werden pflegte (סעודת הבראה). Im Sinne eines Leichenschmauses will es Sengelmann erklären, der darin die bei den alten Griechen gebräuchlichen Leichenschmäuse (Hom. Odyss. III, 309. Iliade XXIII, 29) wiedererkennt. Für diese Ansicht scheint Josephus, bell. jud. II, 1 zu sprechen. Josephus weist nämlich gerade auf diese damals bei den

Juden im starken Masse herrschende Sitte hin, die er als eine Quelle der Armut für viele bezeichnet.

Gegen Grotius' Erklärung spricht der Ausdruck *ἐπὶ τάφον*, den man wohl schwerlich mit Fritsche als sinnbildlich für „bei dem Tode" wird nehmen können. Sengelmanns Annahme scheitert an dem Widerspruche, der darin liegt, dass Tobit seinem Sohne gleichzeitig Nüchternheit und Teilnahme an Leichenschmäusen empfohlen haben soll.

Fritsche meint z. St.: „Am einfachsten könnte es scheinen, an die heidnischen *χοαὶ* zu denken, an die Sitte, den Todten Speisen zur Nahrung auf die Gräber zu stellen. Allein da sich von dieser Sitte bei den Juden sonst keine Spur findet, so ist es bedenklich aus Sirach 30,18 zu folgern, dass sie bei denselben auch nur vereinzelt als Missbrauch Eingang gefunden habe."

Reusch und Gutberlet neigen der von Fr. fallengelassenen Erklärung zu, haben aber Bedenken dagegen, „weil Tobit seinen Sohn nicht ermahnt haben kann, eine heidnische Sitte zu befolgen. Mann müsste also, wenn man dennoch an jene Sitte denkt, dieselbe per absurdum vorgetragen sein lassen" (Gutberlet).

Wir glauben Fritsche's Erklärung aufnehmen zu dürfen, da die Sitte, den Todten Opfer zu bringen, nicht allein in biblischer Zeit in Geltung war und in der heiligen Schrift heftig bekämpft wurde, Dt. 26,14; Hos. 9, 4 (vgl. Stade, Geschichte des Volkes Israel, I: Glaube und Sitte der vorprophetischen Zeit, 358-395; Schwally, das Leben nach dem Tode, Berlin 1892 § 8), sondern auch in der hellenistischen Epoche des Judentums sich vorfand und in den Talmuden und in der Tosefta zur Erwähnung und Berücksichtigung gelangte. So Sanhedrin babli 48ª: ר' נתן אומר יעשנו דימוס על קברו או זילוף לבני מטתו; Schekalim jeruschal. II, Halacha 5; Tosefta Schekalim I u. a. O. Irrelevant ist der von Graetz (Zeitschrift 1879, 163 Anm. 1) hervorgehobene Unterschied zwischen על גבי מטתו (auf der Bahre) und *ἐπὶ τάφον*. Jede Sitte weist im Laufe der Zeiten einige Veränderungen auf. Dass sie auch den ersten Christen nicht un-

bekannt gewesen ist, bezeugt Augustin (nach Gutberlet z. St.).

Merkwürdigerweise finden wir noch im zehnten nachchristlichen Jahrhundert bei den Juden des Orients eine Art Darbringung von Opfern auf den Gräbern.

Die Gelehrten kämpften vergebens dagegen an. So schreibt der Karäer Sahal ben Mazliach in seinem Mahnschreiben (abgedruckt in Lickute Kadmonioth von S. Pinsker, Wien, 1860, p. 32): ואיך אחריש ודרכי עובדי ע"ז בין מקצת ישראל . . ומדליקים הנרות על קברי הצדיקים ומקטירים לפניהם על הלבנים . . יחונגים על קברי הצדיקים ונודרים להם נדרים.

Ob wir diesen Brauch als ununterbrochene Fortsetzung aus der talmudischen Zeit anzusehen haben, wagen wir nicht zu entscheiden.

Der aus dem talmudischen Schrifttum erachtete Beweis für die Existenz dieses Brauches im nachbiblischen Judentum gestattet uns sowohl die Annahme, dass unsere Stelle eine Empfehlung desselben enthält, wie auch die, dass Ben-Sirach's Ausspruch 30,18:

ἀγαθὰ ἐκκεχυμένα ἐπὶ στόματι κεκλεισμένῳ
θέματα βρωμάτων παρακείμενα ἐπὶ τάφῳ.

Eine gegen ihn gerichtete Sentenz bildet (vgl. noch Bretschneider, Liber J. S. gr. Ratisbor 1806 z. St.). [Unter: *χάρις δόματος ἔναντι παντὸς ζῶντος καὶ ἐπὶ νεκρῷ μὴ ἀποκωλύσῃς χάριν*, Sirach VII,33 möchten wir nicht mit Schwally, l. c. 23, eine Empfehlung der von Sirach selbst herb verspotteten Todtenopfer sehen. Wir glauben in dem *νεκρῷ μὴ ἀποκωλύσῃς χάριν* die Tugend des sogenannten חסד של אמת, die in der würdigen Bestattung des Leichnams bestand, wiederzufinden, vgl. noch Fritzsche z St.].

Zu der dem Geiste des Judentums widerstreitenden Sitte hat sich der Morallehrer Ben-Sirach feindlich verhalten, während sie der Verfasser unseres Buches als den Ausdruck der Pietät gelten und sogar empfohlen wissen wollte.

Freilich offenbart hierdurch das Buch Tobit „keine weit reineren Anschauungen vom künftigen Leben“ (Gutberlet), allein solche finden sich auch sonst nicht in demselben.

Die Eschatologie im Buche Tobit.

Wie so viele Apokryphen enthält auch das B. Tobit einen Ausblick in die Zukunft, c. XIV. Derselbe beginnt mit der zu erwartenden Zerstörung Ninive's, v. 4, und schliesst mit der Bekehrung der Völker zum Gott Israels, v. 7.

Betrachten wir die Prophetie, denn in solcher Form erscheint der Ausblick, näher, u. z. insoweit die zwischen den beiden Grenzpunkten liegenden Ereignisse das Judentum selbst betreffen, so finden wir, dass in ihr einzelne Phasen bezüglich der Entwickelung der kommenden Dinge zu verzeichnen sind.

Die erste Phase umfasst: die Zerstörung des Reiches Juda, den Brand des ersten Tempels und die Exilierung der 2 Stämme.

Graec. A. XIV4.

οἱ ἀδελφοὶ ἡμῶν ἐν τῇ γῇ σκορπισθήσονται ἀπὸ τῆς ἀγαθῆς γῆς καὶ Ἱεροσόλυμα ἔσται ἔρημος καὶ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῇ κατακαήσεται καὶ ἔρημος ἔσται μέχρι χρόνου.

Graec. B. XIV4.

οἱ ἀδελφοὶ ἡμῶν οἱ κατοικοῦντες ἐν τῇ γῇ Ἰσραὴλ πάντες διασπαρήσονται καὶ αἰχμαλωτισθήσονται ἐκ τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς καὶ ἔσται πᾶσα ἡ γῆ τοῦ Ἰσραὴλ ἔρημος καὶ Σάμαρια καὶ Ἱερουσαλὴμ ἔσται ἔρημος καὶ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῇ παὶ κατθήσεται μέχρι χρόνου.

Beide Texte stimmen hier, wie zu ersehen, ziemlich genau überein, nur hat noch B. unpassend eingeschaltet: *καὶ Σαμάρια*, über welche Stadt schon 722 das Schicksal entschieden war.

Die zweite Phase, im *μέχρι χρόνου* angedeutet, wird nach oben von der ersten Phase, nach unten von den *καιροὶ τοῦ αἰῶνος* begrenzt. Der Inhalt wird von den beiden gr. Texten in gleichem Sinne angegeben.

Graec. A. XIV, 5^a.

καὶ πάλιν ἐλεήσει αὐτοὺς ὁ θεὸς καὶ ἐπιστρέψει αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν καὶ οἰκοδομήσουσιν τὸν οἶκον οὐχ οἷος ὁ πρότερος ἕως πληρωθῶσιν καιροὶ τοῦ αἰῶνος.

Graec. B. XIV, 5^a.

καὶ πάλιν ἐλεήσει αὐτοὺς ὁ θεὸς καὶ ἐπιστρέψει αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς τὴν γῆν τοῦ Ἰσραὴλ καὶ πάλιν οἰκοδομήσουσιν τὸν οἶκον καὶ οὐχ ὡς τὸν πρῶτον ἕως τοῦ χρόνου οὗ ἂν πληρωθῇ ὁ χρόνος τῶν καιρῶν.

Also Rückkehr der Vertriebenen und Wiederaufbau des Tempels, der aber nicht so sein würde, wie er früher gewesen, vielmehr bliebe die Wiedererlangung des alten Glanzes den „*καιροὶ τοῦ αἰῶνος*“ vorbehalten.

Die dritte Phase wird ausgedrückt durch:

Graec. A. XIV, 5^b.

καὶ μετὰ ταῦτα ἐπιστρέψουσιν ἐκ τῶν αἰχμαλωσιῶν καὶ οἰκοδομήσουσιν Ἱερουσαλὴμ ἐντίμως καὶ ὁ ὄικος τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῇ οἰκοδομηθήσεται εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος οἰκοδομῇ ἐνδόξῳ [andere Lesart: *οἰκοδομὴ ἔνδοξος*], *καθὼς ἐλάλησαν περὶ αὐτῆς οἱ προφῆται.* 6. *καὶ πάντα τὰ ἔθνη ἐπιστρέψουσιν ἀληθινῶς φοβεῖσθαι κύριον τὸν θεόν* u. s. w.

Graec. B. XIV, 5^b.

καὶ μετὰ ταῦτα ἐπιστρέψουσιν ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας αὐτῶν πάντες καὶ οἰκοδομήσουσιν Ἱερουσαλὴμ ἐντίμως καὶ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῇ οἰκοδομηθήσεται καθὼς ἐλάλησαν περὶ αὐτῆς, οἱ προφῆται τοῦ Ἰσραήλ. 6. *καὶ πάντα τὰ ἔθνη ἐν ὅλῃ τῇ γῇ ἐπιστρέψουσιν καὶ φοβηθήσονται τὸν θεὸν ἀληθινῶς.* u. s. w.

Dass dieser Passus nicht das aussagt, was schon in 5^a enthalten ist, dafür spricht nicht allein die Erwägung, dass er sonst eine überflüssige Wiederholung wäre, was bei der gedrungenen Ausdrucksweise des Buches und besonders des Textes Graec. A als ausgeschlossen erscheint, sondern auch vor allem die einleitenden Worte: *καὶ μετὰ ταῦτα*, die auf den am Schlusse des Passus 5^a befindlichen Ausdruck: *ἕως πληρωθῶσιν καιροὶ τοῦ αἰῶνος* resp. *ἕως τοῦ χρόνου οὗ ἂν πληρωθῇ ὁ χρόνος τῶν καιρῶν* offenbar Bezug nehmen. Was also erst mit jenen „*καιροὶ τοῦ αἰῶνος*“ eintreffen würde, will 5^b aussagen. Ausserdem würden, so wir 5^a und 5^b nicht aus-

einander hielten, *ἐντίμως* und *ἔνδοξος* in 5ᵇ dem *οὐχ οἷος ὁ πρότερος* in 5ᵃ widersprechen, da beide Aussagen dem zu erbauenden Tempel gelten. Wir haben es hier also, wie schon von vornherein angenommen wurde, mit der Schilderung einer von der zweiten verschiedenen Phase zu thun. Demgemäss müssen die in beiden Teilen enthaltenen Verkündigungen über die Rückkehr aus der Gefangenschaft zwei von einander verschiedene Zeitpunkte und Objekte betreffen. Die erste Rückkehr betrifft nur die 2 Stämme Juda und Benjamin, *οἱ ἀδελφοὶ ἡμῶν ἐν τῇ γῇ* v. 4, worauf mit *καὶ πάλιν ἐλεήσει αὐτοὺς ὁ θεός* 5ᵃ Bezug genommen wird. Diese würden das Haus Gottes wieder erbauen, aber nicht in dem einstigen Zustand. — Die zweite Rückkehr umfasst die Exilierten des Reiches Ephraim, mit der die Wiederherstellung des Tempels in dem früheren Glanz [*ἐντίμως, οἰκοδομὴ ἔνδοξος*] 5ᵇ und die Bekehrung der Völker verbunden ist.

Graec. B. hat denn auch in 5ᵇ: *ἐπιστρέψουσιν — πάντες*; es sind nun alle Stämme gemeint, die an der früheren Rückkehr (der 2 Stämme) nicht teilnahmen, was auch in v. 7 wiederholt wird: *πάντες οἱ υἱοὶ τοῦ Ἰσραὴλ . . . ἥξουσιν εἰς Ἱερουσαλήμ.*

In Graec. A. fehlt in 5ᵇ *πάντες*; dass dies Wort hier blos ausgefallen, beweist H. F., der in freier Weise ויקבצם מארבע כנפות הארץ als Aequivalent für *πάντες* giebt.

Fassen wir das Ergebnis schärfer ins Auge, so finden wir: 1) dass der Bestand des zweiten Tempels zur Zeit des Verfassers unseres Buches vorausgesetzt werden muss; dieser kennt nämlich nur eine Zerstörung, auf die ein Wiederaufbau erfolgt ist; diese Zerstörung kann also nicht die zweite sein (Hitzig, in Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie 1860: Zur Kritik der apokryph. Bücher d. alten Testaments p. 256—7), sondern die erste, durch Nebukadnezar vollbrachte; 2) dass dem Verfasser der Tempel *οὐχ οἷος ὁ πρότερος* erscheint, worin er mit Haggai: II,4 הלא כמהו כאין בעיניכם und Esra III,12 übereinstimmt, was darauf schliessen lässt, dass dem Verfasser der Prachtbau des Herodianischen Tempels noch unbekannt geblieben ist (Schürer in PRE 2. Aufl. I. p. 503);

3) dass nach dem Verfasser die Zeiten der Ewigkeit durch die Rückkehr der 10 Stämme eingeleitet werden und ohne Messias und Auferstehung vor sich gehen. Letzter Punkt, die Nichterwähnung des Messias und der Auferstehung bei der Konstruktion des Zukunftsbildes, kann uns als untrüglicher Beweis dafür dienen, dass der Verfasser unseres Buches nicht im Zeitalter der zwischen den Sadducäern und Pharisäern sich abspielenden Kämpfe gelebt hat; andernfalls wäre ein noch so leiser Ton davon ins Buch eingedrungen und würde der Verfasser zu den vielumstrittenen eschatologischen Fragen bei seiner Schilderung Stellung genommen haben.

Dass der Verfasser nicht etwa Sadducäer gewesen und daher durch das Eliminieren jener beiden von den Pharisäern vertretenen Ansichten seinen sadducäischen Standpunkt kennzeichnen wollte, bezeugt dass Vorkommen der Engel in diesem Buche, deren Existenz die Sadducäer leugneten (Apostelgeschichte XXIII, 8), und die bedeutende Rolle, die hier der von den Sadducäern negierten Vorsehung (Josephus, Antiqu. XIII, 5, 9; XVIII, 1, 4; De bell. jud. II, 8, 14.) eingeräumt wird. Nicht minder unzweideutig weist die geradezu trockene, an Visionen arme Schilderung der „*καιροὶ τοῦ αἰῶνος*“, sowie das Ausbleiben jedes Hinweises auf die einst an den Völkern zu vollziehende Strafe wegen der Verfolgungen, die sie gegen Israel angestellt, darauf hin, dass noch nicht die blutigen Gräuelthaten der Syrer und Römer das jüdische Herz mit Erbitterung erfüllt hatten, die sich dann gewöhnlich in nicht besonders friedliche Zukunftsträume zu entladen pflegte.

Es erscheint daher auch als unzulässig, das Buch als einen Reflex einer politischen Katastrophe anzusehen, sei es der Tempelzerstörung durch Titus und des unglücklich verlaufenen Aufstandes unter Trajan (Hitzig, Zeitschrift f. w. Th. 1860. p. 250 ff; Rosenthal, 4 apokryph. Bücher p. 135), sei es des gleichfalls blutig unterdrückten Aufstandes des Bar-Kochba (Graetz, Monatsschrift, p. 518). Es wären sonst andere Ausdrücke gebraucht worden als der einzige,

recht zahm gehaltene: *ἐπικατάρατοι πάντες οἱ μισοῦντές σε* XIII, 12, der im Graec. B. nur erweitert wurde. — Die Nichterwähnung des Messias und der Auferstehung lässt endlich jede Hypothese, die das Buch aus den talmudischen Schulen hervorgehen lassen möchte, als ausgeschlossen erscheinen. Wenn Rosenthal (l. c. p. 12) meint, dass das B. Tobit „eine Illustration der Ideen des Rabbi Akiba bilde", so sprechen dagegen nicht allein alle oben angeführten Momente, sondern auch besonders die Erwägung, dass in unserem Buche gerade an die Rückkehr der 10 Stämme die Wiederverleihung des alten Glanzes an den Tempel geknüpft wird, (vgl. dazu Hilgenfeld, Z. f. ev. Th. 1886 p. 156), während Rabbi Akiba eine Rückkehr der 10 Stämme negiert und diese nicht einmal zur Messias-Zeit eintreten lässt: sie sind für ihn für immer verloren: עשרת השבטים אינן עתידין לחזור שנאמר וישליכם אל ארץ אחרת כיום הזה מה היום הולך ואינו חוזר אף הם הולכים ואינם חוזרים דבריר, עקיבא Sanhedrin 110b.

ואברהם בגוים ר"ע אומר אלו עשרת השבטים שגלו למדי Sifra zu Leviticus, sectio 8 § 46.

Schlusskapitel.

I.

Aus den Einzeluntersuchungen ergab sich für uns, dass die Priorität auf Seiten des Graec. A liegt und dass Graec. B. nichts anderes als eine paraphrasierende Umarbeitung des Graec. A. ist, was mit der von Fritsche (Libri Apocryphi, V. Testamenti, (Praefatio) Lpzg. 1871, p. XVII ff) Nöldeke (Bericht d. Akad. p. 45) u. A. vertretenen Ansicht übereinstimmt, wogegen Reusch (Libellus Tobit e. cod. Sin. ed. Bonnae 1870 p. IV), Schürer (Theolog. Literaturzeitung 1878 p. 333 ff, dagegen in seiner Zeitgeschichte 2 Aufl. II B. 607 unentschieden] Graetz, (Monatsschrift l. c.) u. A. Graec. B. den Vorzug einräumen möchten.

Für die Priorität des Graec. A. spricht noch folgende Erwägung. Graec. A. weist an vielen Stellen Abweichungen auf, wo auf biblische Berichte Bezug genommen wird, oder biblische Citate benutzt werden, wogegen Graec. B. sowohl in Ausdrucksweise als auch in sinngemässer Auffassung sich der Bibel anzupassen sucht.

So citiert 1) Gr. A. (c. II, 6) die Worte des Propheten Amos VIII,10) freier, während Gr. B. sich ängstlich an sie hält.

Gr. A. II, 6.	Gr. B. II, 6.
καὶ ἐμνήσθην τῆς προφητείας Ἀμὼς καθὼς εἶπε· στραφήσονται αἱ ἑορταὶ ὑμῶν εἰς πένθος καὶ πᾶσαι αἱ εὐφροσύναι ὑμῶν εἰς θρῆνον.	*καὶ ἐμνήσθην τοῦ ῥήματος τοῦ προφήτου ὅσα ἐλάλησεν Ἀμὼς ἐπὶ Βαιθὴλ λέγων· στραφήσονται ὑμῶν αἱ ἑορταὶ εἰς πένθος καὶ πᾶσαι αἱ ᾠδαὶ εἰς θρῆνον.*

[ᾠδαί richtig; bloss durch einen Hörfehler des Kopisten im cod. X in ὁδοὶ korrumpirt (vgl. Scholz, Kommentar zu Tobit, z. St.), wie ja auch V. L. cantica hat, wogegen c. Vatic.

u. cod. Germ. dem Fehler gefolgt sind. *Ὁδοὶ-εἰς θρῆνον* giebt keinen Sinn].

Amos VIII, 10: והפכתי חגיכם לאבל וכל שיריכם לקינה. Als Paraphrase fügte Gr. B. hinzu: *ἐπὶ Βαιθὴλ λέγων*, was nur mit Beziehung auf Amos VII,13, wo der Prophet in Bethel auftritt und über diese Stadt prophezeit, geschehen kann.

2) Für *ἔθνον τῇ Βάαλ τῇ δαμάλει* des Gr. A. I[5] giebt Gr. B. *ἐθυσίαζον ἐκεῖνοι τῷ μόσχῳ ὃν ἐποίησεν Ἱεροβεὰμ ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ ἐν Λὰν ἐπὶ πάντων ὀρέων τῆς Γαλειλαίας*, worin sich der Einfluss von 1 Reg. XII,26 wiedererkennen lässt. (Graetz, l. c. führt die weibliche Bezeichnung von Baal im Gr. A. gegen die Originalität desselben ins Feld, allein er übersah merkwürdigerweise, dass *Βάαλ* in den LXX bald männlich bald weiblich erscheint. vgl Dillmann: Ueber Baal mit dem weiblichen Artikel, im Monatsbericht d. Berl. Akademie d. Wissenschaften 1881 p. 601 ff.)

3) Gr. A. hat I,4: *πᾶσα φυλὴ τοῦ Νεφθαλεὶμ τοῦ πατρός μου ἀπέστη ἀπὸ τοῦ οἴκου Ἱεροσολύμων τῆς ἐκλεγείσης ἀπὸ πασῶν τῶν φυλῶν Ἰσραὴλ εἰς τὸ θυσιάζειν πάσας τὰς φυλάς.*

Es wird hier also nur auf den (religiösen) Abfall vom Hause Gottes in Jerusalem und nicht auch auf den, mit diesem gleichzeitig erfolgten (politischen) Abfall vom Hause David angespielt. Dies entspricht nun ganz dem Geiste unseres Buches, da auch bei der prophezeiten Wiedererrichtung des Tempels (XIII—XIV) dem Hause David keine Rolle zugedacht wird. — Der Satz selbst mag wohl hinsichtlich der Konstruktion eine Härte aufweisen (Schürer Literz. 334), die sich durch eine hebräische Vorlage leicht erklären lässt, allein der Ausdruck *οἶκος Ἱεροσολύμων* ist in seiner Knappheit ursprünglich und giebt wieder הבית אשר בירושלים wie wir diesen Ausdruck als das ganze religiöse Gebiet umfassend und bezeichnend Esra I,2 und 2 Chr. XXXVI,23 wiederfinden.

Graec. B. hat sich auch an dieser Stelle von seinen Bibelkenntnissen leiten lassen und danach den Passus korrigiert. Mit Bezug auf 1 Reg. XII,19 die Quelle für die Geschichte des Abfalles der zehn Stämme; ויפשעו ישראל בבית דוד,

glaubte er *Δανείδ* zwischen *ἀπὸ τοῦ οἴκου* und *Ἱεροσολύμων* hineinschieben zu müssen, damit so auch der politische Abfall miterwähnt wird. *ἀπέστησαν ἀπὸ τοῦ οἴκου Δανεὶδ καὶ ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ πόλεως τῆς ἐκλεγείσης.* (Das sinnlose *τοῦ πατρός μου* ist durch das vorhergehende *ἡ φυλὴ Νέφθαλείμ τοῦ πατρός μου* eingedrungen und ist zu streichen). Durch diese Einschiebung ist aber nicht allein der auf *οἶκος Ἱεροσολύμων* liegende Nachdruck aufgehoben, es ist auch das Moment vom „Hause David", das sonst nirgends im Buche erwähnt wird, willkürlich in dasselbe hineingetragen worden.

Dass das ängstliche Anpassen an den recipierten Bibeltext als Kriterium für das späte Alter des Graec. B. herangezogen werden kann, bedarf nicht erst der näheren Beweisführung.

II.

Betreffs der Abfassungszeit des Buches Tobit ist aus den Einzeluntersuchungen das Ergebnis zu gewinnen, dass wir sie in das zweite vorchristliche Jahrhundert zu setzen haben. Höher hinauf zu gehen gestatten nicht die vielen späthagadischen Elemente des Buches. Eine jüngere Abfassungszeit anzunehmen lässt vor allem das Moment der Agnatenehe nicht zu, ebenso die eschatologische Anschauung des Buches. Dieses Resultat stimmt überein mit den Ansichten von: Fritzsche (Handbuch p. 16), Nöldeke (Bericht der Berl. Akademie p. 62; Die alttestamentliche Literatur, Lpz. 1862 p. 108), Hilgenfeld (Zeitschrift f. ev. Theol. V Bd. 1862 p. 197) und O. Holtzmann (Geschichte des Volkes Israel, Berlin, 1888, II. T. p. 356 ff). Es schliesst aus: nach unten die von Fabricius (Liber Tobiae . . Francof et Lips. 1691 p. 4), Hitzig (Zeitschrift f. ev. Theol. III 1860 p. 250 ff), Kohut (Geiger's Zeitschrift X p. 49—73), Graetz (Monatsschrift 1879 p. 513 ff), Preiss (Zeitschrift f. ev. Theol. 1885 p. 24 ff), Rosenthal (4 apokryph. Bücher: Tobias) u. A. unternommenen Versuche einer nachchristlichen Datierung; nach oben die katholisch-dogmatische Annahme einer Abfassung des Buches durch Tobit und Tobias und Ewald's (Geschichte des Volkes Israel, Bd. IV 3. Aufl. p. 273) und Sengelmann's (l. c. 66) Versetzung des Buches an den Ausgang der Perserzeit.

Der letzte Standpunkt wird jetzt nur sehr selten vertreten, dagegen findet die Annahme einer nachchristlichen, d. h. talmudischen Abfassungszeit noch immer viele Verfechter (Neubauer, Grimm). Es seien daher noch einige Punkte hervorgehoben, die dagegen sprechen.

1) Der Hund erscheint in unserem Buche als treuer Begleiter des Tobias (V, 17; XI, 3); es wird ihm also die Stellung eines treuen, zuverlässigen Haustieres eingeräumt, was nie im talmudischen Zeitalter geschah. Gutberlet z. St. will darin „das Produkt einer Berührung des semitischen Geistes mit dem indogermanischen innerhalb der . . . assyr. Weltmonarchie“ erblicken. Wir glauben nicht fehl zu gehen, wenn wir dies auf den Einfluss griechischer Sitte und Literatur zurückführen, wie ja z. B. in den den Juden nicht unbekannt gebliebenen homerischen Gesängen, Odyssee XVII, 290 ff, der Hund in derselben Rolle erscheint. — In biblischer Zeit wurde der Hund zwar missachtet, und sein Name wurde, wie heutzutage, als Schimpfwort gebraucht (1. Sam. XVII, 43; XXIV, 15; 2 Sam. IX, 8; 2 Reg. VIII, 13), allein er konnte dennoch den Gegenstand der Fürsorge bilden, da er bald als Herdenwächter (Hiob XXX, 1; Jes. LVI, 10), bald als Windspiel (Prov. XXX, 31, nach den jüd. Exegeten und Luther) Verwendung fand. Von dieser Anschauung zu der in unserem Buche sich vorfindenden war ein Schritt, der unter griech. Einfluss leicht gemacht werden konnte.

Anders im talmudischen Zeitalter. Durch die fortwährenden, das Land verwüstenden Kriege in ihrer Vermehrung und Verwilderung begünstigt, waren die Hunde zu einer Landplage geworden, so dass der Talmud sich gegen das Halten von Hunden ausspricht und dies überhaupt nur unter der Bedingung gestattet, dass sie an die Kette gelegt werden.

[Vgl. Baba kama, 69^{b}: לא ינדל אדם את הכלב אלא אם כן היה קשור בשלשלת, desgleichen ib. p. 83^{a}]. In diesem Zeitalter hätte man schwerlich den Hund mit den Zügen eines treuen Haustieres ausgestattet. — In echt talmudischem Sinne eliminieren daher Aram. Neub. und H. Münsteri den Hund aus der Erzählung.

2) In dem talmudischen Zeitalter findet sich nicht die geringste Spur einer vorhandenen Hinneigung der Juden, Verschwägerungen mit Nichtjuden einzugehen, als dass eine

Abmahnung (IV, 12, 13) sich als nötig erweisen konnte. Dagegen war die hellenistische Strömung, die sich allein an den später errichteten Lehrhäusern brach, in ihrem Anfangsstadium für Heiraten zwischen Juden und anderen Völkern besonders günstig, vgl. Josephus, Antiqu. XII, 4, 6.

Diese Heiraten galten den Frommen als der Ausdruck einer Ueberhebung (*ὑπερηφανία*) und als eine Verletzung der religiösen Sitte.

In dieser Epoche nun waren Mahnworte, wie sie unser Buch enthält und auch das Buch der Jubiläen zahlreich aufweist (Ewald's Jahrbücher, II p. 248; III, pp. 21, 27, 56), am Platze.

Ob auch Sirach c. IX, 3–4 gegen diese neu einreissende Sitte gerichtet ist, wagen wir nicht zu entscheiden.

3) Bei einer Abfassung im talmudischen Zeitalter würde die Zahl der verstorbenen Männer der Sara nicht „sieben" betragen haben, da der Talmud einer Frau, der drei Männer nach einander gestorben, das weitere Eingehen einer Ehe verbietet, vgl. Jebamoth 64[b]; Niddah 64[a]: ניסת לראשון ומת לשני ומת לשלישי לא תנשא דברי רבי, רבי שמעון בן גמליאל אומר לשלישי תנשא לרביעי לא תנשא. In diesem Sinne ist in dem die Tobit-Erzählung behandelnden Midrasch (Addition to the Midrasch Tanchuma, Neubauer, l. c. p. 36) und im Buche ספר שעשועים (abg. in יין לבנון Paris 1866 p. 18) die Siebenzahl der Männer in die Dreizahl verwandelt worden.

III.

Mit der heute allgemein geltenden Annahme des unhistorischen Charakters der Erzählung, die auch die Voraussetzung und das Endergebnis dieser Studien bildet, entsteht die Frage nach dem dichterischen Endzweck des Buches.

Hitzig, Kohut, Graetz und Preiss (Z. f. ev. Theol. 1885 XXVIII p. 50) wollen das Buch als den Reflex eines bedeutenden politischen Ereignisses ansehen und demselben demgemäss eine politische Tendenz geben. Nach Hitzig (Z. f. ev. Theol. 1860 III p. 250 ff) schildert das Buch die durch ein Erdbeben erfolgte Zerstörung der kleinasiatischen Stadt Antiochia (115 post Chr. n.) und die gleichzeitig stattgefundenen Unruhen in Mesopotamien und im römischen Orient. Der Schwerpunkt und die Tendenz lägen also in der Mahnrede, die der Vater an den Sohn ergehen lässt, Ninive (Antiochia) zu verlassen und nach dem ruhigen Medien zu fliehen c. XIV.

Kohut (Geigers Zeitschrift, Bd. X p. 49—73) greift die von Tobit mit Lebensgefahr unternommene Beerdigung der Leichen (I. u. II.) heraus, um die ganze Erzählung als einen Protest gegen das von den Neupersern im 3. nachchristlichen Jahrhundert erlassene Verbot der Todtenbestattung zu erklären.

Graetz, (Monatsschrift, 1878 p. 450 f.) erblickt gleichfalls in der Todtenbestattung das Hauptmoment des Buches, allein es solle gegen Hadrian und dessen angebliches Verbot, die im Barkochba-Aufstande gefallenen Krieger zu bestatten, gerichtet sein. In Anlehnung an Graetz sucht auch Preiss dem B. eine politische Seite abzugewinnen, ohne dies aber deutlich genug auseinander zu setzen.

Weisen alle diese Hypothesen der Mängel genug auf [vgl. gegen Hitzig's Hypothese Hilgenfeld in Z. f. ev. Theol. V 1862 p. 181—204; gegen Graetz und Kohut: W. Grimm in Z. f. ev. Theol. XXIV 1881 p. 38 ff; Hilgenfeld l. c. XXIX 1886 p. 147 ff; gegen Graetz noch: Bickell, in Z. f. kath. Theol. II (1878) p. 766 und Rosenthal, 4 apokryph. Bücher p. 109, wo Graetz's Annahme am glücklichsten zerstört wird], und fallen sie mit der Unmöglichkeit einer nachchristlichen Datierung unseres Buches, so spricht noch gegen sie die idyllische Ruhe, die die Erzählung beherrscht, und die diese als politisches Pamphlet nicht erscheinen lässt.

Nicht minder zahlreich, wenn auch weniger auseinandergehend, sind die Versuche, aus einzelnen Zügen oder Sätzen einen moralisch-didaktischen Zweck für das Buch zu gewinnen. (Sie sind bei W. Grimm, Z. f. ev. Theol. 1881 p. 52 ff. zusammengestellt, dazu kommt noch Rosenthal's, l. c. 115, Behauptung, das Buch predige: Alles was Gott thut, thut er zum Guten). Hilgenfeld, l. c, findet den Zweck des Buches in der Empfehlung des Gebetes mit Fasten, des Almosengebens und der Gerechtigkeit und bezeichnet als den Kern der Erzählung Vers. 8 des Kapitels XII und Vers 11 des Kapitels XIV. Wir glauben die Empfehlung nur auf die *ἐλεημοσύνη* und die *δικαιοσύνη* beschränken zu müssen, weil das Gebet nicht so scharf hervortritt und hervorgehoben wird, wie es bei diesen beiden Tugenden der Fall ist, vgl. I, 16; 2, 14; 4, 10., 11; 12, 8., 9; 14, 11.

Das Buch ist also nichts anderes als ein Loblied auf die *ἐλεημοσύνη* u. *δικαιοσύνη*.

Anmerkungen.

1) Kohuts Versuch (Geiger's Zeitschrift, Bd. X, p. 61—62), die hier erwähnte Ehe auf persischen Einfluss zurückzuführen, scheitert nicht allein an dem von Gutberlet, Das Buch Tobias, Münster, 1877, p. 47, erhobenen Einwand, dass ja das B. Tobit nach seiner (Kohuts) Ansicht gegen den persischen Glauben und die persische Sitte gerichtet sei, sondern auch daran, dass diese Ehe in unserem Buche ausdrücklich als im mosaischen Gesetz begründet angeführt wird, vgl. c. VI, 13; VII, 12 u. a. O., besonders aber c. VII, 12 in Gr. B. u. Gr. C.

Graetz, Das Buch Tobias u. s. w. in Monatsschrift f Geschichte des Judentums, 1879, p. 509—13, will diese Pflichtehe mit einer spättalmudischen, die Heirat der Priester betreffenden Verordnung in Verbindung bringen. Der Priester musste sich nämlich, bevor er eine Ehe einging, über die Familienreinheit seiner zukünftigen Gattin vergewissern (Kiduschin, 76ª). Nun meint Graetz, p. 505 Anm. I., dass diese talmudische Verordnung sich auch auf Laien erstreckt und den Zweck verfolgt hätte, das Volk zu veranlassen, nur im eigenen Familienkreise zu heiraten, welcher Zweck auch in der Erzählung unseres Buches zum Ausdruck komme.

Gegen diese Hypothese, die in ihrem Aufbau viele Unrichtigkeiten aufzuweisen hat, sei hier nur der eine Einwand erhoben, dass bei der Pflichtehe unseres Buches nur von einem biblischen Gebot: *κατὰ τὸν Μωυσέως νόμον* und nicht von einer „talmudischen, indirekt auferlegten Pflicht" die Rede ist.

3) Im Gr. B. u. Gr. C. wird nicht das Verbot selbst, Sara an andere Männer zu verheiraten, auf das mosaische

Gesetz zurückgeführt, sondern die auf die Uebertretung desselben gesetzte Todesstrafe. Die Originalität liegt also auch hier auf Seiten des Gr. A.

3) Graetz, l. c. 447, stellt es als unerheblich hin, ob *κατὰ κρίσιν τοῦ νόμου* als eine Antrauungsformel zu betrachten sei, oder nicht. So unerheblich scheint dies keinesfalls zu sein, da wir im bejahenden Fall einen Beitrag zur Bestimmung des Vaterlandes des B. Tobit erhalten würden. In den Worten: הרי את מקודשת לי (Du seiest mir geheiligt), die der Bräutigam mündlich oder schriftlich an die Braut richtet, wird jetzt bei den Juden der Zusatz hinzugefügt: כדת משה וישראל [nach dem Gesetze (Rechte) Mosis und Israels]. Dieser Zusatz ist erst seit etwa dem XIII. Jahrhundert p. Ch. n. bei den Juden allgemein gebräuchlich. Maimonides (1135—1204) kennt ihn noch nicht in seinem Ritualcodex Jad Chasaka, Ischut III, 1; er erscheint aber schon bei den Tossafisten zum Traktat Kethuboth p. 3[a] und wird später in einer Glosse zu Schulchan Aruch, Eben Haëser § 27, 1 von Isserles angeführt. Die späte Einführung dieses Zusatzes ist dadurch allein zu erklären, dass dieser sich nicht im babylonischen Talmud, sondern in dem von den Juden oft vernachlässigten und unbeachtet gelassenen Talmud jeruschalmi, Jebamoth XV, Halacha 3, vorfindet. Er lautet daselbst: "כדת משה ויהודאי „הוי לי לאנת (Sei mir zur Frau nach dem Gesetze Mosis und der Juden). Da nun dieser Zusatz im talmudischen Zeitalter nur in Palästina, dem Vaterlande des Talmud jeruschalmi, gebräuchlich war und erst im späten Mittelalter Gemeingut der gesammten Judenheit wurde, so müssten wir auf Palästina als das Vaterland des B. Tobit schliessen, wenn *κατὰ κρίσιν τοῦ νόμου Μωυσέως* die Uebersetzung, und wenn auch nur die ungenaue, jenes Zusatzes wäre. Dass aber dem nicht so ist, dass hier vielmehr nur eine Berufung auf ein mosaisches Gebot stattfindet, beweist nicht allein das im Texte angeführte Moment, sondern auch die Paraphrase, die im Graec. C. enthalten ist: *Τί δύναμαι ποιῆσαι καὶ αὐτὴ σοὶ ἔστι δεδομένη ὑπὸ τοῦ νόμου κατὰ ἀγχιστείαν*, VII 12. Noch deutlicher spricht

Graec. B., VII, 13: *κατὰ τὴν κρίσιν τὴν γεγραμμένην ἐν τῇ βίβλῳ Μωυσέως δοῦναί σοι τὴν γυναῖκα.* Auch Aram. Neub. (l. c. p. 11, 25; 12, 3) übersetzt *κατὰ κρίσιν τοῦ νόμου* mit כהלכת אוריתא דמשה (nach der Entscheidung der Lehre Mosis). Nur Hebraeus Münsteri und Hebr. Fagii geben für *κατὰ κρίσιν τοῦ νόμου* die Antrauungsformeln: כדת משה וישראל und כדת יהודה וישראל, was nur veranlassen kann, mit der Abfassungszeit dieser späten Versionen bis nach dem XIII. Jahrhundert hinunterzugehen. Letzte Annahme findet ihre Bestätigung in einer litterarischen Notiz aus dem XVI. Jahrhundert.

Isak Akrisch, ein genauer Kenner der hebr. Literatur der vorhergehenden Jahrhunderte und Herausgeber vieler Werke, schreibt zu einer von ihm im Jahre 1570 p. Chr. n. veröffentlichten Schrift des im XII. Jahrhundert lebenden spanischen Arztes Josef ibn Sabara, in der sich die Tobit-Erzählung in veränderter Form vorfindet: אמר יצחק עקריש זה המעשה היא ברפוס בספר טובי בן טוביאל והוא בנוסח אחר וזה הפיוטן לא ראהו כי בזמנו לא היה נמצא אלא בספרי הנוצרים ואחריו נעתק ללשון הקדש.

[In der hebr. Zeitschrift Libanon, Paris, 1866, p. 121, abgedruckt. Die Schrift Sabara's heisst ספר שעשועים und ist zum ersten Mal Konstantinopel, 1570, zum zweiten Mal Paris, 1866, im Sammelwerk יין לבנון abgedruckt worden. Über J. Akrisch und Josef ibn Sabara vgl. Steinschneider, Catalogus libr. hebr. in bibliotheca bodleiana, 1852—60, Tom. I p. 1084 p. 1521].

H. F. wird von Ilgen, l. c. CXLXIII, und Sengelmann, l. c. 68, dem XII. Jahrh.; H. M. dem V. oder VI. Jahrhundert zugeschrieben, wogegen Fritzsche H. M. für jünger als H. F. hält. Nach Nöldeke, Bericht d. Akad. p. 55, würde H. M. aus dem IX. oder X. Jahrh. stammen.

4) Matth. XXII, 23; Marc. XII, 18; Lucas XX, 27. —

Bei den Samaritanern trat die Pflicht der Leviratsehe nur bei einer Verlobten (ארוסה) und nicht bei einer schon geehelichten Frau (נשואה) in Kraft. Die Samaritaner stützten sich dabei auf eine falsche Deutung des Wortes החוצה im Satze לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר (Deuter. XXV, 5). Diese

falsche Auffassung und Anwendung der Leviratsehe gab den Pharisäern Mitveranlassung, die Samaritaner aus der jüdischen Gemeinschaft auszustossen. So heisst es Kiduschin 76ᵇ: מפני מה אסרום [הכותים]? מפני שהיו מיבמים את הארוסות ומוציאין את הנשואות. Parallelstellen: Talmud jerusch. Jebamoth I, 6; Gittin I, 4; Traktat Kuthim, Ende. Vgl. noch Geiger, Urschrift, Breslau 1857 p. 234 ff; dessen Zeitschrift, Ig. I. p. 19; ZDMG, XX p. 56 und Wreschner, Samaritanische Studien, p. VII.

5) Zu Leviticus c. XXII v. 3: לפי שיש באבות מה שאין בבנים . . . באבות מהו אומר וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל לאחד ממשפחת מטה אבותיו תהיה לאשה למען יירשו בני ישראל איש נחלת אבותיו בתוך בני ישראל.

6) Baba bathra 120ᵃ: עצה טובה השיאן הכתוב.

7) Taanith 26ᵇ: א"ר שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים.

ib. 30ᵇ: חמשה עשר באב מה הוא? אמר רב יהודה אמר שמואל יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה מאי דרש? זה הדבר אשר צוה ד' לבנות צלפחד דבר זה לא יהא נוהג אלא בדור זה.

Parallelstelle in Talmud jerusch. Taanith, Ende.

8) Thaainth 26: בחמשה עשר בו (באב) בני זחוא בן יהודה ועמהם כהנים ולוים וכל מי שטעה בשבטו ובני גנובי עלי ובני קוצעי קציעות.

Graetz, Geschichte d. Juden III. 3. Aufl. p. 612, wundert sich darüber, dass die Amoräer nach der Bedeutung des fünfzehnten Ab fragen (חמשה עשר באב מה הוא), da diese doch in der Mischna selbst angedeutet wäre, dass nämlich einst am fünfzehnten Ab eine fromme Familie Holz für den Altar mit Lebensgefahr herbeigeschafft habe. Allein die Frage der Amoräer ist eine vollauf berechtigte, weil ein so bedeutendes Volksfest, wie es am fünfzehnten Ab stattgefunden hat (Tanz und Wettgesang junger Mädchen שבהן בנות ירושלים יוצאות וחולות (בכרמים, eine wichtige, das Volksleben selbst tangierende Veranlassung gehabt haben muss.

Diese war nun, wie es auch die Amoräer auseinandersetzten, die Gestattung der Verschwägerung der Stämme unter einander durch durchgeführte Aufhebung des Gesetzes

der Pflichtehe. Die kühne That jener frommen Familie hatte nur die Folge, dass ihr die Begünstigung eingeräumt wurde, am fünfzehnten Ab eines jeden Jahres mit den Priestern und Leviten zusammen Holzspenden für den Altar zu bringen.

Graetz misst daselbst dem Scholion der מגולת התענית eine Bedeutung bei, die ihm nicht zukommt, da es nur ein schlechtes und im Laufe der Zeiten arg korrumpiertes Excerpt aus dem Talmud ist, wovon man sich bei unserer Frage durch Gegenüberstellung der Berichte überzeugen kann.

9) Vgl. Jebamoth 17, 18, 22[a], besonders aber 106[b], woselbst es heisst: בא הוא ויבמתו לבית דין והן משיאין עצה ההוגנת לו (Raschi dazu: אל תכנים קטטה לתוך ביתך); Kethuboth 61[a]: עכשיו שאין מתכוונין לשם מצוה אמרי מצות חליצה קודמת למצות יבום.

10) Vgl. Graetz, G. d. Juden III. 3. Aufl. p. 87—130; Stade, Geschichte d. Volkes Israel (1886) II. Bd. p. 396.

11) Die Aufhebung der Agnatensehe konnte den Pharisäern um so leichter gelingen, als die einzelnen Familienverbände infolge der unter den Hasmonäern herrschenden Wirren auseinander gesprengt wurden und fast alle Stammes- und Familienregister, die aus dem Exil mitgebracht wurden (Esra II, 62; VIII, 1; Nehemia VII, 5) und noch am Beginne des Freiheitskampfes existierten (so wird Simon, ein Vorsteher des zweiten Tempels, als zum Stamme Benjamin gehörend angeführt 2 Makkabäerbuch c. III, 14.) abhanden kamen, so dass aus den meisten Familien ein „Teig", עיסה, wurde, wie der talmudische Ausdruck für Familien lautet, deren Genealogie nicht nachweisbar ist (vgl. über עיסה Graetz's Monatsschrift Jahrg. 1879 p. 481—508 u. Jahrg. 1881 p. 38—48 s. Forts.). Nur noch wenige Familien vermochten im talmudischen Zeitalter ihren Stammbaum auf biblische Personen zurückzuführen und dadurch ihre Familienreinheit nachzuweisen, was als besondere Merkwürdigkeit galt und als solche verzeichnet wurde, vgl. Tosefta Pea IV; Pesachim babli 62[b]; Taanith jerusch. IV; Midrasch rabba zu Genes. sectio 37.

Zu einer blossen Sentenz mit theilweise modificiertem

Inhalt hat sich das Gesetz der Agnatenehe im talmudischen Zeitalter verflüchtigt, die schon die Tannaiten erwähnen: תנו רבנן . . הנושא את בת אחותו עליו הכתוב אומר אז תקרא וה׳ יענה Es lehren die Rabbinen: Wer die Tochter seiner Schwester nimmt (zur Frau), auf den trifft das Bibelwort zu «Dann rufest du und es antwortet dir der Ewige,» Sanhedrin 76 b; vgl. darüber Graetz's Monatsschrift Jahrg. 1879. p. 510.

Berichtigungen.

Seite	15	Z.	3	statt	κομίξον	lies	κομίζον
„	17	„	1	„	כותין	„	כותבין
„	17	„	3	„	שוהיו	„	שיהיו
„	18	„	30	„	angegeben	„	angeben
„	20	„	9	„	לח מך	„	לחמך
„	20	„	10	„	יאל	„	ואל
„	20	„	11	„	בקֶבֶּב	„	בקֶרֶב
„	21	„	32	„	לבני	„	לפני
„	22	„	11	„	יהונגים	„	וחונגים
„	22	„	16	„	erachtete	„	erbrachte
„	22	„	22	„	βρωματων	„	βρωμάτων
„	22	„	23	„	Eine	„	eine
„	23	„	15	„	τῆ	„	τῇ
„	23	„	20	„	Σάμάρια	„	Σαμάρια
„	23	„	22	„	παὶ	„	καὶ
„	24	„	23	„	τῆ	„	τῇ
„	27	„	17	„	דבריר	„	דברי ר׳
„	29	„	7	„	I^5	„	I_{15}
„	39	„	21	„	Thaainth	„	Taanith

Lebenslauf.

Am 21. Oktober 1867 wurde ich, Moses Rosenmann, in Zurawno, Österreich, geboren. Hierselbst liessen mir später meine Eltern Privatunterricht erteilen, der mich zum Eintritt in ein Obergymnasium befähigen sollte.

Am 1. Februar 1887 wurde ich nach bestandener Prüfung in die fünfte Klasse des Obergymnasiums in Radautz (Bukowina) aufgenommen, welche Anstalt ich am 4. Juli 1890 mit dem Zeugnis der Reife verliess.

Die akademischen Studien begann ich am 14. Oktober 1890, an welchem Tage ich mich an der philosophischen Fakultät der königl. Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin immatrikulierte.

Während meiner dreijährigen Studienzeit hörte ich die nachfolgenden Herren Professoren:

Barth (Syrische Sprache), Geiger (Deutsche Literatur), Giżycki (Ethik), Harsley (Englisch), Paulsen (Philosophie, Psychologie), Sachau (Syr. Sprache), Schmoller (Nationalökonomie), Schrader (Chaldäische Sprache), Simmel (Socialethik), Wagner (Nationalökonomie), Zeller (Philosophie). Gleichzeitig besuchte ich das unter dem Rektorate des Herrn Dr J. Hildesheimer stehende Rabbiner-Seminar in Berlin, in dem ich noch jetzt den rabbinischen und jüdischwissenschaftlichen Disciplinen unter Leitung des Herrn Rektors und der Herren Docenten: Barth, Berliner, Cohn, D. Hoffmann, H. Hildesheimer obliege.

Eine von mir verfasste historische Abhandlung: „Darstellungen aus dem inneren Leben der spanischen Juden im

XV. Jahrhundert“ gelangte zur Veröffentlichung in dem von meinen hochverehrten Lehrern, den Herren Dr. A. Berliner und Dr. D. Hoffmann, herausgegebenen „Magazin für die Wissenschaft des Judentums“, Berlin. [III. u. IV. Quartalheft des XIX. Jg.'s (1892), III. u. IV. Quartalheft des XX. Jg.'s (1893)].

Druck von G. Zahn & H. Baendel, Kirchhain N.-L.